

Multiculturalismos: essencialismo e antiessencialismo em Kymlicka, Young e Parekh

LUIZ AUGUSTO CAMPOS*

Resumo

Tanto na academia quanto no debate público, o pensamento multiculturalista costuma ser acusado de congelar as afinidades dos grupos culturais minoritários, ossificar vínculos sociais e essencializar as minorias. Contudo, tal acusação costuma ser direcionada ao multiculturalismo, como se tal termo denotasse uma corrente teórica homogênea. O objetivo deste texto é discutir a validade de tais críticas, tomando como foco as teorias de três expoentes dessa corrente: o filósofo canadense Will Kymlicka, a cientista política estadunidense Iris Marion Young e o filósofo anglo-paquistânês Bhikhu Parekh. Embora esses autores de fato essencializem determinados vínculos culturais em alguns momentos de suas obras, cada um deles o faz por razões distintas. Ademais, é preciso destacar que suas teorias são em geral motivadas por compromissos antiessencialistas. A partir de uma tipologia sobre as diferentes modalidades de essencialismo, proposta por Anne Phillips, identifica-se os momentos essencialistas e antiessencialistas de cada um dos três autores. Ao termo, argumenta-se que o debate sobre o tema dificilmente avançará enquanto os críticos antiessencialistas do multiculturalismo não atentarem para os diferentes tipos de essencialização presentes nessas teorizações.

Palavras-chave: multiculturalismo; essencialismo; cultura; identidade; reconhecimento.

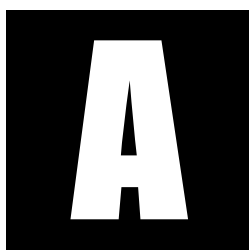
* Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Brasil)

Multiculturalisms: essentialism and anti-essentialism in Kymlicka, Young and Parekh

Abstract

Both in academia and in the public debate, critics of multiculturalist theorists frequently accuse them of freezing cultural minority groups' affinities, ossifying social bounds, and essentializing minorities. However, these accusations are often directed at multiculturalism, as if the term referred to a theoretical trend with a homogeneous conception. This paper aims to discuss the validity of such criticism, focusing on three of this theoretical trend's most recognized authors: Will Kymlicka, Iris Marion Young, and Bhikhu Parekh. We argue that those authors indeed essentialize cultural identities, but each one for different reasons. To show that, we reproduce Anne Phillips's typology of forms of essentialism to identify the essentialist and anti-essentialist traces in each of these authors' texts. We argue that the debate about the limits of multiculturalism will hardly move forward until anti-essentialist critics perceive the different types of essentialization presented in these authors' works.

Keywords: multiculturalism; essentialism; culture; identity; recognition.



defesa do direito à autenticidade cultural de minorias políticas vem se tornando uma importante bandeira das esquerdas ao redor do globo. Pode-se dizer que o advento dos novos movimentos sociais, as migrações pós-coloniais e a crise política do Estado de Bem-Estar e do socialismo real abriram espaço para uma esquerda crítica ao igualitarismo universalista e simpática às chamadas “políticas da diferença”. Todavia, a adesão a princípios de justiça ditos “multiculturais” costuma ser ambivalente. Isso porque a apologia da diferença como característica intrínseca às coletividades humanas e a crítica aos princípios padronizados de justiça estiveram tradicionalmente a cargo das ideologias políticas conservadoras e não da esquerda (Pierucci, 1999).

Uma expressão desse tipo de ambivalência é o modo como teóricos do multiculturalismo operam com o conceito de cultura. Grosso modo, pensadores como Will Kymlicka (1995), Iris Marion Young (1990a) e Bhikhu Parekh (2000) convergem ao recriminarem modelos de Estado que pasteurizam e homogeneízam as sociedades modernas, ignorando a constituição plural dos grupos culturais que as compõem. Por outro lado, a crítica mais recorrente a esses autores denuncia o fato de eles homogeneizarem e pasteurizarem a identidade cultural das minorias políticas (Appiah, 1996; Fraser, 1996; Phillips, 2007). Assim, contra a essencialização promovida pelo republicanismo liberal cego às diferenças, os multiculturalistas promoveriam uma essencialização das minorias políticas.

Este texto explora esse paradoxo. Embora alguns dos principais argumentos dos teóricos do multiculturalismo de fato deem azo a noções essencializadas de cultura, isso ocorre por razões bastante distintas a depender de cada autor. A acusação geral de que o multiculturalismo opera com um conceito essencialista e essencializante de cultura perde de vista, assim, as peculiaridades das teorias dos principais expoentes dessa corrente. Como resultado, as deficiências do multiculturalismo são, elas próprias, essencializadas.

Inúmeros comentadores têm destacado as contradições presentes nas tentativas de tratar o multiculturalismo como uma ideologia ou corrente teórica homogênea. Stanley Fish (1997) argumenta que se distinguirmos a corrente pela defesa que ela faz da promoção das diferenças grupais como um valor humano geral, o multiculturalismo se torna universalista e, portanto, deixa de ser multiculturalista. Por conta disso, Gerd Baumann (1999) acredita que o multiculturalismo não é um rótulo capaz de unificar nenhuma demanda por justiça, ao contrário: ele é utilizado para fazer referência à multiplicação das reivindicações morais de diferentes grupos minoritários.

Outra dificuldade de definição tem a ver com as relações diversas que os autores estabelecem com os problemas políticos advindos da multiculturalidade das sociedades contemporâneas. Charles Taylor, por exemplo, é recorrentemente considerado um dos precursores da corrente, não obstante sua adesão a ela seja mais complexa. No seu opúsculo sobre as chamadas “políticas do reconhecimento” (Taylor, 1992), o filósofo canadense identifica a emergência de uma nova ética na modernidade, em que o respeito à dignidade humana individual cederia lugar ao respeito à autenticidade grupal. No entanto, é no mínimo temerário considerá-lo um “multiculturalista”. Apesar de identificar esse novo *zeitgeist* moral, Taylor não parece aderir ao mesmo. A leitura de suas obras mais importantes (Taylor, 1989; Taylor, 1996) reforça sua filiação a uma ética mais “liberal-comunitarista” do que multiculturalista (Huang, 1998). Ou seja, nem todos que se dedicam a deslindar os traços marcantes de “nova ética” concordam com ela.

Para escapar do risco de considerar o multiculturalismo uma perspectiva teórica homogênea, optamos por analisar detidamente os trabalhos das três referências mais reputadas da corrente: o filósofo canadense Will Kymlicka, a cientista política estadunidense Iris Marion Young e o filósofo anglo-paquistanês Bhikhu Parekh. Os três são apontados como as referências centrais para a teoria política multiculturalista em numerosos trabalhos (cf. (Kymlicka, 1990, p. 329; Baumann, 1999, p. 144; Parekh, 2000, p. 351-354; Barry, 2001, p. 6-12; Stevenson, 2003, p. 47-49; Song, 2010).

Will Kymlicka (1990; 1995; 2001) é provavelmente o nome mais conhecido da corrente. Seus esforços teóricos quase sempre se dedicam a justificar moralmente os direitos diferenciais de minorias étnicas e culturais, sobretudo as reivindicações da minoria quebequense no Canadá em questões linguísticas, educacionais e governamentais. Mais importan-

te ainda, Kymlicka crê ser plenamente possível compatibilizar tais direitos com os princípios de fundo do liberalismo. Já Iris Marion Young (1990; 1990; 2000) é crítica ao liberalismo e seus pressupostos supostamente universais. Seus trabalhos tentam mostrar como tais premissas são as principais fontes de opressão para minorias políticas, as quais deveriam ter acesso a direitos diferenciais justamente para romper com esse pseudouniversalismo liberal. Bhikhu Parekh (1999; 2000; 2008), por seu turno, formula argumentos intermediários entre aqueles defendidos por Kymlicka e Young. Apesar de se apresentar como um crítico do liberalismo, ele destaca que alguns dos seus pilares podem ser instrumentalizados para fomentar o diálogo intercultural, base para um multiculturalismo não setário e intercultural.

O que se segue está dividido em seis partes. As três primeiras analisam brevemente os argumentos de Kymlicka, Young e Parekh, respectivamente. A ideia nessas seções é mostrar como são distintas as soluções para os dilemas multiculturais articuladas por esses autores, não apenas em seus conteúdos, mas também pelas antinomias que suscitam. A quarta parte do texto discute a acusação de que o multiculturalismo seria uma perspectiva teórica essencialista no modo como instrumentaliza o conceito de cultura. Apesar de os partidários dessa opinião terem razão ao apontar a maneira paradoxal como a corrente costuma trabalhar com esse conceito, o olhar generalizante desses críticos perde de vista as diferentes modalidades de essencialismo presentes em cada autor. Retomando uma tipologia das modalidades de essencialismo social/cultural cunhada por Anne Phillips, a quinta seção retorna às contribuições teóricas de Kymlicka, Young e Parekh com o intuito de discernir as idiosincrasias e os momentos essencialistas e antiessencialistas desses autores. Ao termo, chamo a atenção para a necessidade de melhor qualificar os problemas do multiculturalismo, não apenas por questões de rigor teórico, mas também pela

importância dessa empreitada para qualquer esforço teórico que vise encontrar soluções para os dilemas vividos pelas minorias políticas culturais.

Will Kymlicka

Grosso modo, os autores tradicionalmente chamados de multiculturalistas compartilham uma estrutura argumentativa similar, comumente articulada em três etapas. Em primeiro lugar, eles constroem uma *crítica à pasteurização cultural* imposta por alguns dos princípios constitucionais dos Estados modernos. A partir disso, eles propõem que as soluções para as injustiças oriundas de tal homogeneização dependem da *promoção das diferenças grupais*. Todos eles estão conscientes dos riscos envolvidos nessa política do reconhecimento e, por isso, dedicam-se, em um terceiro momento, ao delineamento de critérios e condições capazes de balizar essas *políticas da diferença*.

A crítica à pasteurização cultural na obra de Will Kymlicka toma como inimigo fundamental o que ele chama de “ideologia do Estado-nacional” (Kymlicka, 1990, p. 327-329; Kymlicka, 1995, p. 25; Kymlicka, 2001, p. 1-10). Para Kymlicka, a construção dos Estados ditos nacionais envolveu violências que oprimiram (quando não eliminaram) os grupos que não se encaixavam num dado projeto de nação (Kymlicka, 1995, p. 2). Logo, não seriam as minorias políticas que geram problemas para os Estados ditos nacionais, mas estes que *criam* suas minorias políticas ao imporem a elas uma visão homogeneizada de nacionalidade: “Fala-se de ‘minorias problemáticas’, mas atrás de toda minoria que está causando problema ao Estado, pode-se achar um Estado que está colocando pressão sobre minorias” (Kymlicka, 2001, p. 2).

Se o Estado (pseudo)nacional é um mito, e se esse mito “cria” as minorias culturais, então elas devem ter, no mínimo, o direito de se pro-

tegerem contra suas investidas homogeneizantes (Kymlicka, 1995, p. 35). Isso explica porque a atenção de Kymlicka se volta mais para as minorias subnacionais, ou oriundas de movimentos migratórios, do que para minorias de gênero, raça ou sexualidade, não obstante ele creia que sua teoria seja “compatível com as demandas justas dos [demais] grupos sociais em desvantagem” (Kymlicka, 1995, p. 19).

Para se protegerem das investidas do estado-nacional, as minorias políticas deveriam ser titulares de três ordens distintas de direito: direito ao autogoverno, à assimilação e à autonomia. Mas como Kymlicka entende que a maioria dos problemas multiculturais surge de situações híbridas, nas quais as minorias desejam ser integradas numa ideia ampla de nacionalidade sem, entretanto, serem totalmente assimiladas, o Estado deve se esforçar para conceder a elas os direitos necessários para que possam ser incluídas sem que suas práticas e valores culturais sejam dissolvidos (Kymlicka, 2001, p. 168-169).

Ao falar em minorias políticas, Kymlicka está fazendo referência mormente ao que ele denomina de “cultura societal”, aquilo que provê os membros de um dado grupo de “modos de vida que tenham um sentido [*meaningful ways of life*] cobrindo um amplo conjunto de atividades, incluindo a vida social, educacional, religiosa, recreacional e econômica, englobando tanto as esferas pública e privada” (Kymlicka, 1995, p. 76). Trata-se de um conceito de cultura tão forte e englobante que se aproxima da concepção de “povo”, sobretudo porque faz referência a culturas que “tendem a ser territorialmente concentradas e baseadas numa língua comum” (Kymlicka, 1995, p. 76).

Mas como acomodar as diferenças entre essas culturas societais que não podem ser totalmente contidas em comunidades autônomas, nem devem ser totalmente assimiladas? Kymlicka encontra a solução para esse dilema em uma releitura dos valores liberais clássicos. Embora reconheça

que o universalismo liberal tenha sido historicamente um instrumento de dissolução das diferenças, ele acredita que tal associação não é forçosa, mas contingente. A rigor, os direitos liberais básicos funcionaram em todas as democracias como “mecanismos para acomodar diferenças culturais” (Kymlicka, 1995, p. 26), possibilitando que cada um de nós vivesse de acordo com sua concepção de boa vida. O liberalismo tradicional pecaria somente ao ignorar a importância da cultura para o exercício dessa liberdade individual e em reconhecer que a vitalidade dela depende de investimentos políticos que transcendam o simples princípio da privatização das diferenças (tolerância). Assim, a promoção da diferença cultural não apenas seria compatível com o primado das liberdades liberais básicas, mas inspirado nele: “liberdade envolve fazer escolhas dentre várias opções e nossa cultura societal não somente provê essas opções, mas também as dota de significado para nós” (Kymlicka, 1995, p. 83).

Em resumo, só podemos escolher as práticas e valores sociais que melhor nos realizam enquanto indivíduos se entendermos os significados atrelados a essa prática pelas tradições e costumes que herdamos dos nossos semelhantes. Por tudo isso, a democracia liberal deveria ir além do mero princípio da tolerância e garantir *proteções externas* às minorias culturais. No entanto, essas proteções externas nunca devem se traduzir em *restrições internas* aos membros dos grupos titulares delas (Kymlicka, 1995, p. 34-48). Isso quer dizer que a titularidade dos direitos grupais não está nas mãos dos grupos, mas sim nas mãos de seus membros. Os direitos grupais de determinados indivíduos são, portanto, diferentes e até opostos aos direitos que alguns grupos reivindicam para poderem impor uma dada prática ou crença aos seus membros. Por conseguinte, nenhum direito multicultural pode reduzir ou obliterar o gozo de liberdades básicas individuais e de direitos humanos fundamentais:

Sociologias, Porto Alegre, ano 18, nº 42, mai/ago 2016, p. 266-293

Por exemplo, o governo tribal dos *pueblos* indígenas discrimina membros da tribo que rejeitam a religião tradicional do grupo. Similarmente, algumas culturas minoritárias discriminam meninas na provisão da educação e negam às mulheres o direito a votar ou de ocupar um posto. Essas medidas não protegem o grupo das decisões da sociedade como um todo. Ao contrário, elas limitam a liberdade individual dos seus membros de revisarem práticas culturais. E como tal, elas são inconsistentes com qualquer sistema de direitos minoritários que apela para liberdade individual ou autonomia pessoal (Kymlicka, 1995, p. 153).

O objetivo geral de Kymlicka é, assim, estabelecer um conjunto de critérios normativos para definir quais as demandas de culturas societais minoritárias são legítimas de acordo com uma teoria liberal e multicultural. A cultura é tratada como o pano de fundo das escolhas individuais, tão caras aos liberais, e também por não haver, segundo ele, nenhuma incompatibilidade ontológica entre direitos diferenciais e valores liberais. Ao termo, todo direito diferencial coletivo que não restrinja a liberdade individual de seus membros deve ser considerado legítimo.

Iris Marion Young

Se Kymlicka ataca a ideologia do Estado nacional, mas poupa o liberalismo em sua teorização, Iris Marion Young subverte essa relação, elevando o universalismo liberal ao posto de inimigo fundamental do multiculturalismo (Young, 1990a; 1990b; 2000). Mais do que marginalizar grupos, Young defende que o individualismo liberal essencializa uma noção padrão de indivíduo que é pseudouniversalista ao não englobar as inúmeras diferenças e opressões estruturais existentes na sociedade (Young, 1990b). Ao enxergar a sociedade como uma soma de indivíduos instrumentalistas e autônomos, o universalismo liberal atribuiria direitos e

deveres baseado em uma visão de mundo irreal e quimérica, ignorando o papel que a estruturas sociais têm na conformação de grupos desiguais e oprimidos. Embora “opressão” seja um conceito frequentemente definido como a tirania de um grupo dirigente sobre outro, tal acepção não esgotaria o significado do termo de acordo com Young. Para ela, “opressão [costuma ser] estrutural em vez do resultado das escolhas de poucas pessoas ou políticas. Suas causas estão intrincadas em normas inquestionadas, hábitos e símbolos, nas premissas subjacentes às regras institucionais e nas consequências coletivas dessas regras” (Young, 1990a, p. 41).

Tais opressões geram clivagens sociais arbitrárias, essencializando determinados coletivos e reduzindo suas existências a identidades sociais estereotipadas e, portanto, limitadas. Contudo, a crítica a tal status quo não deveria mirar em um mundo sem grupos, onde apenas indivíduos sejam levados, o que seria retomar o universalismo liberal de modo paradoxal. Para deslindar esse aparente paradoxo, teríamos de compreender que o principal obstáculo à justiça não é a mera existência de grupos sociais, mas a sua essencialização:

A opressão se dá sobre grupos sociais. Mas falta à filosofia e à teoria social um conceito viável de grupo social. [...] Ao mesmo tempo em que grupos não existem apartados de indivíduos, eles são anteriores aos indivíduos porque as identidades das pessoas são parcialmente constituídas pelas suas afinidades grupais. Grupos sociais refletem as formas como as pessoas identificam a si mesmas e aos outros, o que os leva a associar-se a algumas pessoas mais do que a outras, e a tratar os outros como diferentes. Grupos são identificados em relação a um ao outro. Sua existência é fluida e frequentemente mutante, mas ainda assim, real (Young, 1990a, p. 9).

Tal concepção de diferença emerge de um perspectivismo epistemológico segundo o qual todo conhecimento da realidade é sempre parcial e, por isso, todo universalismo funcionaria como instrumento ide-

ológico de justificação de hegemonias políticas e silenciamento de perspectivas grupais específicas (Young, 1990a, p. 74-76). Assim, as democracias ocidentais só se tornariam mais justas se promovessem uma crítica ao universalismo republicano, subjacente às suas instituições, para incluir na deliberação essas vozes e perspectivas sociais sistematicamente silenciadas. Consequentemente, as democracias liberais teriam de paulatinamente abdicar de suas bases liberais em prol de uma cidadania diferenciada e de instituições deliberativas mais abertas às vozes dos grupos minoritários (Young, 2000). Note-se que, em Young, o princípio liberal da tolerância às diferenças privadas não inspira o pluralismo cultural, como diz Kymlicka, mas o contrário: tal princípio é o que leva à privatização da diferença e ao seu silenciamento público (Young, 1990a, p. 62).

Nenhuma tomada de decisão política pode se pretender democrática se surge de uma deliberação que exclui o conhecimento vivido de algum grupo sistematicamente silenciado por estereótipos sociais (Young, 2000, p. 27-29). Por isso, mais do que direitos específicos definidos *a priori*, grupos oprimidos teriam de ter voz nas instâncias políticas incumbidas de decidir sobre os problemas que os afetam. Daí o fato de Young ser entusiasta daquilo que Anne Phillips chamou de “políticas de presença” (Phillips, 1995), isto é, medidas que visam garantir a participação efetiva de membros de grupos minoritários nas instâncias decisórias, mormente, na representação política. Ainda que a exclusão de negros, mulheres, imigrantes, gays etc. da política não implique necessariamente a exclusão das opiniões e interesses defendidos por esses grupos, ela certamente significa a exclusão dos seus pontos de vista, sempre condicionados por uma estrutura social desigual e hierárquica (Young, 2000, p. 133-140).

Entretanto, a opção de Young pela representação de perspectivas sociais marginalizadas da política não se justifica apenas como um meio de promover mais justiça. Trata-se de um modo de permitir aos grupos

formarem seus interesses autonomamente e, assim, decidirem quais direitos diferenciais devem ser promovidos. Ao contrário de Kymlicka, Young considera secundário estabelecer um parâmetro capaz de determinar qual direito multiculturalista é justo ou não. Só deliberações inclusivas em sua composição, suas regras e linguagens seriam capazes de permitir às minorias formar seus interesses de maneira autônoma (Young, 2000, p. 52-77). Mas, e quando a inclusão de um dado grupo na deliberação não for suficiente para justificar, perante a sociedade e os demais grupos, um dado direito diferencial? Nesses casos, deve-se resguardar aos grupos atingidos pela proposta em debate ao menos o direito de veto sobre ela (Young, 1990a, p. 184). Só assim seria possível garantir às minorias a possibilidade de que elas resguardem sua diferença sem estabelecer algum parâmetro pseudouniversalista.

Apesar de manter um foco razoavelmente estável durante toda sua carreira nas políticas de inclusão da diferença, Young operou com distintas concepções de cultura no decorrer dela. Em *Justice and the Politics of Difference*, por exemplo, ela afirma que:

Cultura faz referência a todos os aspectos da vida social do ponto de vista de suas normas e práticas linguísticas, simbólicas, afetivas e incorporadas. Cultura inclui o pano de fundo e o meio da ação, os hábitos inconscientes, desejos, significados, gestos, e assim por diante, com que as pessoas crescem e que elas trazem para suas interações. Normalmente, a cultura simplesmente existe, um conjunto de tradições e significados que mudam, mas raramente como o resultado de reflexão e decisão consciente (Young, 1990a, p. 86).

Trata-se de uma definição tão ou mais geral que aquela de cultura societal, fornecida por Kymlicka. Em outra parte de seu trabalho, porém, Young se dedica a descrever o modo plural como os oprimidos, mormamente as mulheres, vivenciam corporalmente suas opressões, o que a leva a pôr em cheque a própria definição de grupo social outrora esposada por

ela (Young, 2005). O compromisso ontológico antiessencialista desses trabalhos é tão forte que a leva a optar pela noção existencialista de “série” para se referir às coletividades oprimidas (Young, 1994). Ao contrário de um grupo que partilha objetivos comuns, uma série seria “um coletivo social cujos membros são unificados passivamente pelos objetos em torno dos quais suas ações são orientadas ou pelos resultados objetificados dos efeitos materiais das ações de outros” (Young, 1994, p. 726). Paralelo a esse movimento de autoquestionamento, há um paulatino abandono do conceito de cultura em seu trabalho, ao ponto de se afirmar que “mesmo onde a base para a diferenciação grupal tem mais a ver com cultura do que com estrutura, ainda assim, demandas por reconhecimento cultural usualmente são meios para subdeterminar uma dominação ou uma privação equivocada” (Young, 2000, p. 86). Há, portanto, uma preocupação crescentemente antiessencialista em Young quando investigamos o modo como ela define cultura.

Mas, como alguns de seus intérpretes observam (Kruks, 2008; Miguel, 2010), esse antiessencialismo ontológico dá lugar a conclusões essencialistas na parte mais política de sua obra. Nesses trabalhos, Young opera com um conceito de grupo social definido “não primariamente por um conjunto partilhado de atributos, mas por um senso de identidade” e, por isso, “grupos [...] constituem indivíduos” (Young, 1990a, p. 44-45). Isso tudo faz com que Kruks qualifique a obra de Young como “binocular”, isto é, divisível entre dois enfoques: um fenomenológico e microssociológico e outro pós-estruturalista e político; um profundamente antiessencialista e outro tolerante em relação às essencializações políticas (Kruks, 2008).

Em suma, o multiculturalismo de Young parte da premissa de que os princípios normalizadores que estruturam as sociedades modernas estereotipam e oprimem todos os grupos que se distanciam do padrão universal do homem-branco-heterossexual-adulto-nativo. Tais grupos mi-

noritários só podem alcançar algum grau de autonomia se contestarem todo e qualquer universalismo em prol de uma cidadania diferenciada e espaços deliberativos plurais e inclusivos. Só assim eles poderão traduzir sua marginalidade em voz e política, algo fundamental para sua unidade estratégica e para a desconstrução das estruturas que os dominam.

Bhikhu Parekh

É também no diálogo intercultural que Bhikhu Parekh vislumbra a solução para os problemas das sociedades multiculturais (Parekh, 2000, p. 15-16). Mas ao contrário de seus dois congêneres norte-americanos, Parekh não identifica apenas uma, mas sim duas fontes de homogeneização cultural na modernidade. A primeira delas seria o que ele denomina de “monismo naturalista”, uma concepção filosófica que une o monismo moral – segundo o qual “apenas uma forma de vida é totalmente humana, verdadeira ou a melhor” (Parekh, 2000, p. 16) – com o humanismo naturalista – segundo o qual é de “uma concepção de natureza humana que se deve deduzir ou justificar uma forma particular de ver a vida” (Parekh, 2000, p. 17). O principal equívoco desse monismo naturalista adviria do fato de que a natureza humana é uma entidade exígua demais para unificar a pluralidade moral existente no mundo moderno, posto que “culturas mediam e reconstituem a natureza humana de seus próprios modos” (Parekh, 2000, p. 47).

A fraqueza do monismo naturalista teria sido percebida ainda no início do século XVII e explorada por filósofos como Vico, Montesquieu, Herder e Montaigne, patronos do que Parekh chama de “pluralismo culturalista”. A despeito das suas diferenças teóricas, todos esses filósofos eram sensíveis ao fato de que as culturas moldam o ser humano de maneiras plurais e, logo, seria delicado julgá-las de uma perspectiva mo-

ral exterior ou transcendental, como faz o monismo naturalista (Parekh, 2000, p. 76-77). Contudo, tais autores se equivocariam ao tomarem as culturas como totalidades orgânicas, homogêneas, distinguíveis e que, por isso, deveriam ser mantidas estáticas e fechadas à influência intercultural para não perderem sua “autenticidade”, tarefa quase sempre atribuída a uma elite ou instituição vista como portadora da originalidade cultural de cada grupo (Parekh, 2000, p. 77-79). Tudo isso faz com que as culturas sejam despolitizadas e congeladas no tempo e no espaço.

Contra esses dois reducionismos, Parekh acredita ser preciso produzir uma teoria que compatibilize monismo naturalista e pluralismo culturalista. A seu ver, o conceito de natureza humana não deveria servir para tomarmos a igualdade humana como valor universal e abstrato, mas para entendermos que os outros seres humanos são similares o suficiente para serem inteligíveis para nós, mas diferentes o suficiente para tornar o diálogo intercultural necessário: “Nós, portanto, nem [devemos assimilá-los] à nossa concepção de natureza humana e negar a particularidade, nem [colocá-los] num mundo fechado em si negando a universalidade que eles compartilham conosco” (Parekh, 2000, p. 124).

Se nossa natureza humana é exígua demais para fornecer as bases de um universalismo moral, então somos condenados a buscar o diálogo intercultural para cumprir essa tarefa. Como Young, Parekh toma uma versão reformulada e aberta de democracia deliberativa como solução para os problemas do monismo naturalista e do pluralismo culturalista. No entanto, ele se distancia da autora ao não atrelar esse princípio do diálogo à meta de não opressão, mas sim a um processo de descoberta moral. No entendimento de Parekh, é a parcialidade de cada cultura que deveria nos impelir a buscar o diálogo intercultural, pois “culturas distintas se corrigem e se complementam, expandem o horizonte de pensamento de cada uma e alertam cada uma para novas formas de realização humana” (Parekh, 2000, p. 161).

Para que esse diálogo cultural ocorra em condição de igualdade, deve-se garantir a certos grupos minoritários alguns direitos coletivos de autoproteção. Mas ao contrário de Kymlicka, Parekh não condiciona esses direitos coletivos pelos direitos individuais tradicionais. Por conta disso, liberdades individuais podem ser restringidas por direitos coletivos, por exemplo, se eles importam para manter o *status* moral de um grupo ameaçado, se uma comunidade não está segura de que sua integração de fato protegerá sua cultura, ou quando a contribuição de uma comunidade à sociedade depende da manutenção dessas diferenças (Parekh, 2000, p. 218). Mas para que direitos individuais não sejam restringidos injustificadamente, tais restrições só são permitidas se os membros dos grupos em questão aceitarem consensualmente os procedimentos que conduzem a tais restrições:

Mulheres pertencentes a algumas comunidades indígenas ou tradicionais livremente se comprometem a jurar obediência e servidão aos homens em suas vidas [...] talvez tenham sofrido lavagem cerebral, e temos que considerar isso, mas não devemos pressupor que aqueles que se recusam a partilhar nossos valores sejam vítimas de uma falsa consciência (Parekh, 2000, p. 135).

Vale notar que Parekh também opera de modo ambivalente com o conceito de cultura. Em um primeiro momento, ele a define como um corpo semiestruturado de pensamentos frouxamente articulados, ou o que Raymond Williams chamava de “vetores residuais de pensamento” (Parekh, 2000, p. 144), constantemente submetidos a mudanças e reinterpretações. Em um segundo momento, contudo, Parekh enfatiza não haver nada de ilegítimo na busca dos elementos fundamentais e autênticos de uma cultura, que mantenham “vivos os valores centrais da cultura, aprofundem sua moral, espírito e outros recursos, e conjuguem um exemplo para uma vida integrada e totalizante” (Parekh, 2000, p. 150). Assim,

ainda que dê guarida a uma concepção de cultura abrangente, flexível e sensível às possíveis contradições dos seus componentes (antiessencialista, portanto), ele considera legítimos determinados fundamentalismos culturais pouco abertos à contingência (essencialistas).

A contribuição de Bhikhu Parekh ao debate multiculturalista está na sua tentativa de escapar da dicotomia entre o monismo naturalista, próprio das teorias liberais, e do pluralismo culturalista, próprio das correntes mais comunitaristas. Embora não desconsidere a importância do conceito de natureza humana para toda teoria normativa, Parekh sugere que tal unidade não é capaz de resolver todos os nossos dilemas morais. Assim, só o diálogo intercultural nos ajudaria a ampliar nossas concepções morais. E para que ele ocorra, temos de avaliar quais direitos coletivos determinados grupos demandam para que possam deliberar coletivamente em igualdade com os demais.

Essencialismo e Antiessencialismo

As antinomias suscitadas por essas três teorias são de diferentes ordens. Mas a despeito disso, a crítica mais recorrente na literatura especializada se concentra em apenas um foco: a concepção essencialista de cultura dos multiculturalistas. Segundo essa opinião, os perigos suscitados pelos princípios de justiça multiculturalistas refletiriam um modo essencializante de entender a diferença cultural e a relação entre indivíduos e grupos. Isso não somente expressaria uma visão parcial dos processos sociológicos de formação das diferenças identitárias, mas também riscos políticos importantes para a autonomia individual.

Vejamos apenas dois dos mais notórios exemplos desse argumento: as críticas da cientista política estadunidense Nancy Fraser e do filósofo anglo-ganês Kwame Anthony Appiah. Para Fraser, o fato de o multicultu-

ralismo incentivar a busca por uma autenticidade cultural faz com que o resultado de suas propostas seja “a imposição de uma identidade de grupo singular e drasticamente simplificada, que nega a complexidade das vidas dos indivíduos, a multiplicidade de suas identificações e as interseções de suas várias afiliações” (Fraser, 2007). Isso ocorreria porque o multiculturalismo dominante adere rapidamente a uma concepção parcial de justiça, centrada no reconhecimento da diferença como principal forma de promover a autoestima dos indivíduos, não enxergando, assim, que a promoção da justiça social depende também de uma redistribuição mais igualitária de recursos socioeconômicos. À primeira vista, demandas por reconhecimento cultural poderiam parecer contraditórias com esses clamores por redistribuição material, mas tal contradição é apenas aparente para Fraser. Na sua opinião, é possível promover redistribuição e reconhecimento de formas transformativas, isto é, sem necessariamente afirmar diferenças grupais. Contra o multiculturalismo dominante e o Estado de Bem-Estar liberal, Fraser propõe, assim, que busquemos uma utopia que conjugue políticas que simultaneamente transformem as desigualdades materiais e desconstruam as diferenças culturais (Fraser, 1996, p. 31-33). Mas, como nota George Crowder (2013), Fraser raramente exemplifica como funcionaria uma “política desconstrutivista do reconhecimento” ou em que dimensão esse gênero de medida diferiria do modo liberal *color-blind* de lidar com os problemas grupais. Se a diferença cultural entre grupos deve ser transformada em nome de um ideal superior de igualdade, como então garantir que a concepção de cultura essencialista, atribuída ao multiculturalismo, não seja substituída por outra que encare sempre com reservas qualquer vínculo cultural estável? Poucas respostas concretas a essa pergunta são encontradas na obra da autora.

De modo similar, Kwame Anthony Appiah critica a forma como políticas de reconhecimento “ossificam as identidades” e as acusa de impor

uma forma de tirania cultural na tentativa de eliminar a tirania do individualismo (Appiah, 2010, p. 110). Mas, a despeito das simpatias de Appiah em relação a versões mais igualitárias do liberalismo, ele reconhece não ser mais possível esperar que o individualismo liberal resolva os problemas culturais atuais. Seria preciso, então, pensar em uma solução capaz de levar em conta o papel moral das afiliações grupais sem, contudo, conceder a elas um estatuto superior aos direitos individuais básicos. Contudo, na opinião de Appiah, as propostas de Kymlicka não seriam viáveis na medida em que é muito difícil distinguir no mundo real proteções externas de restrições internas (Appiah, 2010, p. 80). Todas essas conclusões fazem com que as soluções teóricas de Appiah para os dilemas multiculturais adotem um tom quase sempre titubeante: “então, aqui vão minhas propostas positivas: viva com identidades fraturadas; engaje-se no jogo da identidade; encontre alguma solidariedade, sim, mas reconheça a contingência e, sobretudo, pratique a ironia. Em resumo, eu tenho somente as propostas de um ‘pós-modernismo’ banal” (Appiah, 1996, p. 104).

Não é nosso objetivo aqui analisar em profundidade os argumentos dos críticos mais elaborados do multiculturalismo. Basta apenas notar que eles quase sempre constroem seus diagnósticos tomando a corrente como uma totalidade mais ou menos homogênea que incorreria no mesmo erro: presumir uma concepção essencialista de cultura. É preciso lembrar, contudo, que o pensamento multiculturalista se coloca como compartilhando um ponto de partida eminentemente antiessencialista, como vimos nas seções anteriores. Por tudo isso, Kymlicka tem certa razão quando destaca que os críticos do multiculturalismo autodenominados “antiessencialistas” raramente identificam seus alvos com clareza e que as soluções alternativas, articuladas por eles costumam ser confusas (Kymlicka, prelo). Ademais, vale notar que a maior parte deles não é propriamente “antimulticulturalista”, pois reconhece a importância das políticas da diferença.

Eles seriam, nos termos de Kymlicka, “pós-multiculturalistas”, pois tentam justificar tais políticas de modo não essencializante (Kymlicka, prelo). Mas a despeito disso, tais críticos não esclareceriam quais parâmetros devem ser respeitados para produzir um multiculturalismo pós-essencialista.

Tudo isso indica que o debate em torno do caráter essencialista do pensamento e das políticas multiculturalistas tem problemas de foco, não apenas em indicar qual seria a distinção entre as políticas multiculturalistas e as pós-multiculturalistas, mas também em identificar com maior precisão os momentos essencialistas das teorias multiculturalistas. De um lado, os críticos do multiculturalismo parecem ter razão quando detectam uma tendência essencialista na corrente e quando apontam para os riscos morais e políticos que ela suscita. Por outro lado, é preciso lembrar que o multiculturalismo em geral se baseia em um compromisso antiessencialista e que nem sempre seus críticos estão conscientes do que efetivamente estão atacando quando os acusam de essencialistas. Para superar esse paradoxo, é fundamental considerar, em primeiro lugar, que o multiculturalismo enquanto corrente teórica não compõe um todo homogêneo e uniforme e, em segundo, que o conceito de “essencialismo” é usado em uma acepção tão abrangente que nem sempre é possível esclarecer ao que ele se refere.

No âmbito da filosofia, a noção de “essencialismo” emerge como um termo crítico das correntes de pensamento, que remontam a Parmênides e a Platão, e que afirmam ser possível distinguir “as propriedades acidentais e essenciais de um objeto”, sendo que essas últimas não são consideradas “simplesmente como reflexos de como escolhemos descrever o objeto” (Lowe, 2005). Contudo, o essencialismo em jogo em todo esse debate é de um tipo mais específico, próprio do que se considera “essencialismo cultural”, “social” ou simplesmente “culturalismo”. Tal essencialismo não se confunde com qualquer processo de categorização ou

simplificação cognitiva, ainda que ele dependa desse tipo de operação mental. De acordo com Ian Hacking, o que o especifica é sua relação com um dos princípios mais básicos das ciências sociais, a saber, a ideia de que os vínculos sociais são construídos socialmente e, portanto, não são inevitáveis: “Os construtivistas sociais de X tendem a sustentar que: (1) X não precisa ter existido, ou não precisa ser como ele é, ou que (2) X, tal qual ele é no presente, não é determinado pela natureza das coisas; que ele não é inevitável” (Hacking, 1999, p. 6). Sendo assim, o essencialismo seria a principal reação a esse construtivismo social, ou, novamente nos termos de Hacking, “a versão mais forte da inevitabilidade” (1999, p. 17).

Mas mesmo nessa acepção, o termo permanece englobando processos bastante distintos e, por vezes, opostos. Outra tentativa de esclarecer os diversos usos do conceito pode ser encontrada na obra da cientista política britânica Anne Phillips (2010), na qual ela propõe uma distinção entre quatro modalidades de essencialismo. Em uma acepção mais ampla, o termo faz referência a qualquer *generalização* que atribua a determinadas categorias sociais uma característica específica. Nesse caso, seria essencialista supor que todas as mulheres são mais emotivas ou que todos os negros são mais propensos para a musicalidade, por exemplo. De certo modo uma exacerbação dessa primeira modalidade, o segundo tipo de essencialismo transforma alguma característica grupal em causa objetiva de suas atividades, promovendo uma *reificação* das mesmas. Para permanecer com os dois exemplos citados, esse tipo de essencialismo está presente no discurso que considera que as mulheres são mais emotivas por conta de sua constituição feminina ou que os negros são mais musicais porque são afrodescendentes. O terceiro tipo de essencialismo, por seu turno, pressupõe que todo um grupo oprimido possui uma unidade política *estratégica* para sua luta política. Esse essencialismo é típico dos discursos que evocam a unidade do objeto ou sujeito de uma dada luta

(“as mulheres”, “os negros”, “a classe trabalhadora” etc.). Finalmente, o quarto tipo de essencialismo é aquele presente no policiamento exercido sobre determinados grupos, dos quais se exige uma certa adesão a determinados signos políticos positivados. Esse essencialismo *normativo* está presente, por exemplo, nos argumentos de alguns movimentos sociais que argumentam que nenhuma lésbica é “lésbica de verdade” se ela mantém eventualmente relações eróticas com homens ou que nenhum negro é “negro de verdade” se recusa o uso de determinados penteados ou outro signo identitário qualquer.

Podemos chamar as duas primeiras modalidades de essencialismo (generalização e reificação) de *ontológicas*, diferenciando-as das duas últimas (essencialismo estratégico e normativo), mais *políticas*. Essa distinção importa, pois, como Phillips percebe, é comum que autores comprometidos com a crítica aos dois primeiros tipos de essencialismo incorram em algum dos dois últimos. A generalização e a reificação seriam, de certo modo, contraditórias com o essencialismo estratégico e normativo, na medida em que não faz sentido impor a um grupo uma unidade política se se crê que tal unidade tem bases ontológicas (Phillips, 2010, p. 6). Isso não quer dizer, porém, que essas diferentes modalidades de essencialismo estejam completamente dissociadas no mundo real. Grupos que passam por processos de essencialização política podem passar a ser percebidos como ontologicamente distintos, por exemplo. Essa tipologia de Phillips ajuda a perceber que as teorias de Kymlicka, Young e Parekh cedem a teoremas essencialistas por razões particulares. Mais importante ainda, ela permite notar que esses quatro tipos de essencialismo são diluídos nas obras desses três autores em diferentes proporções.

Ao conceder tanto espaço à noção de “cultura societal”, Kymlicka passa a enxergar os desejos e escolhas dos indivíduos como inevitavelmente condicionados pelas suas culturas. Essa relação entre indivíduo e

cultura é vista como um dado da realidade, o que torna suas premissas essencialistas em um plano ontológico. Embora os direitos diferenciais sejam necessários a grupos que tentam resistir às investidas do Estado nacional, portanto, como reações a um contexto político, tudo se passa como se a cultura societal já estivesse lá antes mesmo dessas investidas. Note-se que, em Kymlicka, tal essencialismo ontológico é combinado com uma preocupação antiessencialista no plano deontológico, sempre atenta ao risco de que direitos grupais não restrinjam a liberdade individual, ou seja, que os provimentos legais que ele aconselha se traduzam em algum tipo de essencialismo normativo.

Já em Young, encontramos uma crítica cada vez mais aguda às noções essencializadas de cultura, o que a afasta do essencialismo ontológico de Kymlicka. Seus trabalhos mais tardios são particularmente resistentes a qualquer modalidade de generalização ou reificação do conceito de grupo, pondo em evidência as múltiplas formas de vivência presentes no interior de uma mesma categoria. Contudo, suas expectativas sobre a inclusão política de minorias a faz incorrer algumas vezes em um essencialismo estratégico, em que a definição de fronteiras identitárias é aceita como uma condição inevitável para conferir certas prerrogativas a grupos oprimidos e dar voz aos marginalizados. Em resumo, o antiessencialismo ontológico de Young convive com um elogio ao essencialismo enquanto estratégia fundamental de politização do cultural. Pode-se dizer que o “enfoque binocular de Young” (Kruks, 2008) expressa as necessidades típicas dos processos de politização da diferença. Nem sempre fica evidente, entretanto, se Young vislumbrava a possibilidade de que esse essencialismo estratégico redundasse e algum tipo de essencialismo normativo. Se, de um lado, ela é inúmeras vezes ciosa em relação à pluralidade interna de cada grupo, de outro, há frequentemente um apelo à auto-organização e unificação política dos mesmos.

Não obstante também se coloque como crítico às diferentes modalidades de essencialismo ontológico (generalização e reificação), Parekh é mais tolerante quando se trata de resguardar certa unidade cultural aos grupos étnicos, sobretudo quando eles se encontram sob alguma ameaça. Por considerar que o monismo naturalista liberal teria mais força no mundo atual, ele confere aos vínculos identitários uma precedência moral estratégica, o que o conduz a um certo culturalismo politicamente orientado. Porém, esse essencialismo estratégico difere daquele presente na obra de Young, pois se trata menos de manter uma unidade para viabilizar políticas de inclusão e mais de uma forma de garantir que grupos possam apelar para a cultura se assim desejarem. Por conta disso, esse essencialismo estratégico se converte não raro em um certo essencialismo normativo.

Considerações finais

No discurso dos novos movimentos sociais, que emergem a partir do fim da década 1970, a luta de classes paulatinamente perdeu sua precedência em relação a outros conflitos políticos, e a retórica dos direitos culturais e diferenciais assumiu o lugar outrora ocupado pelas reivindicações por direitos sociais. Isso colocou desafios específicos à teoria social e política, mormente às fileiras mais próximas da crítica social (Fraser, 1996). Acostumadas a propalar utopias universalistas e a enxergar as injustiças sociais como expressões das desigualdades próprias da economia política, esses autores tiveram de desenvolver novos idiomas teóricos para lidar com os dilemas do multiculturalismo.

Com um relativo sucesso, as teorias multiculturalistas conseguiram chamar a atenção para a dimensão simbólica das opressões nas sociedades modernas. Por outro lado, mesmo para autores simpáticos às “polí-

ticas da diferença”, a ética multiculturalista corre o risco de culturalizar excessivamente os conflitos, balcanizando o convívio social e impedindo a construção de relações igualitárias e emancipadas. Tudo porque o pensamento multiculturalista tomaria a cultura como uma entidade muito mais fixa, congelada e reificada do que de fato ela é.

A despeito disso, é preciso reconhecer que as reflexões de nomes como Will Kymlicka, Iris Marion Young e Bhikhu Parekh nascem de premissas e intenções eminentemente antiessencialistas. De diferentes modos, os três teóricos objetivam contra-arrestar o efeito essencializador que algumas instituições modernas (o estado nacional, o individualismo liberal, o comunitarismo culturalista etc.) têm sobre as políticas de “integração” das minorias. Ademais, há todo um esforço nessas obras para evitar que os direitos minoritários redundem em dominações e desigualdades internas aos grupos.

Para deslindarmos esse paradoxo, é preciso considerar uma noção menos ampla do que vem a ser “essencialismo”. A partir da tipologia de Anne Phillips (2010), propomos uma divisão em quatro modalidades de essencialismo: generalização, reificação (modalidades ontológicas), essencialismo estratégico e normativo (modalidades políticas). Desse prisma, podemos perceber que os multiculturalistas se tornam suscetíveis aos ataques da crítica antiessencialista por motivos distintos. A despeito de a ética multiculturalista, defendida por Kymlicka, se preocupar constantemente em afastar o risco de um essencialismo normativo, isto é, que grupos restrinjam a liberdade de seus membros em nome da preservação cultural, sua reflexão pressupõe uma ideia de cultura bastante essencializada no plano ontológico (generalizante e, por vezes, reificada). Iris Marion Young, por seu turno, tenta contestar toda forma de essencialismo ontológico (generalizações e reificações grupais), chegando ao ponto de abandonar o conceito de cultura nos seus últimos escritos. Por outro lado,

ela parece ver com olhos mais condescendentes a fixação de vínculos sociais como uma necessidade da estratégia política de grupos sem voz na esfera pública (essencialismo estratégico). Embora busque escapar dos dois essencialismos que marcam as éticas liberais e comunitárias, a humildade cultural defendida por Bhikhu Parekh é sempre ativada como forma de defender práticas polêmicas dos grupos culturais mais fracos, o que dá margem a um tipo de essencialismo normativo.

Em termos gerais, os autores multiculturalistas aqui estudados incorrem em algum tipo de essencialismo cultural. Por outro lado, isso não quer dizer que aqueles teóricos que sustentam tal acusação estejam sempre corretos. É a tendência de tratar o multiculturalismo como pensamento homogêneo que faz com que tais críticos consigam identificar o problema, mas tenham dificuldades em localizar suas fontes. Somente análises mais detalhadas dos multiculturalistas poderão contribuir para identificar as fontes do essencialismo em suas teorias e, sobretudo, as possíveis soluções para os problemas políticos que ele suscita.

Luiz Augusto Campos: Professor de Sociologia do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ) e doutor pela mesma instituição. É coordenador do Grupo de Estudos Multidisciplinares da Ação Afirmativa (GEMAA-IESP) e pesquisador associado do Grupo de Estudos sobre Democracia e Desigualdades (Demodê-UnB). ✉ lascampos@iesp.uerj.br

Referências:

1. APPIAH, K. A. Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections. In: APPIAH, K.A.; GUTMANN, A. Color conscious : the political morality of race. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 30-105.
2. APPIAH, K. A. **The Ethics of Identity**. Princeton: Princeton University Press, 2010.
3. BARRY, B. **Culture and equality** : an egalitarian critique of multiculturalism. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.

4. BAUMANN, G. **The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities**: Taylor & Francis Group, 1999.
5. CROWDER, G. **Theories of Multiculturalism: An Introduction**. Londres: Wiley, 2013.
6. FISH, S. "Boutique Multiculturalism, or Why Liberals Are Incapable of Thinking about Hate Speech." **Critical Inquiry** 23(2): 378-395, 1997.
7. FRASER, N. **Justice interruptus** : critical reflections on the "postsocialist" condition. New York: Routledge, 1996.
8. FRASER, N. "Reconhecimento sem ética?" **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**(70): 101-138, 2007.
9. HACKING, I. **The Social Construction of what?** Cambridge, Massachusetts, Londres: Harvard University Press, 1999.
10. HUANG, Y. "Charles Taylor's transcendental arguments for liberal communitarianism." **Philosophy & Social Criticism** 24(4): 79-106, 1998.
11. KRUKS, S. "Phenomenology and Structure: The Binocular Vision of Iris Marion Young." **Politics & Gender** 4(02): 334-341, 2008.
12. KYMLICKA, W. **Contemporary political philosophy** : an introduction. Oxford and New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1990.
13. KYMLICKA, W. **Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights**. Oxford e New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1995.
14. KYMLICKA, W. **Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism, and citizenship**. Oxford, UK New York: Oxford University Press, 2001.
15. KYMLICKA, W. The Essentialist Critique of Multiculturalism: Theory, Policies and Ethos. In: **UBEROI, V.; MODOOD, T. The Political Theory of Multiculturalism: Essays in Honour of Bhikhu Parekh**. Edinburgh: Edinburgh University Press, prelo.
16. LOWE, E. J. Essentialism. **The Oxford Companion to Philosophy**. T. Honderich. Oxford: Oxford University Press: 269, 2005.
17. MIGUEL, L. F. "Perspectivas sociais e dominação simbólica: a presença política das mulheres entre Iris Marion Young e Pierre Bourdieu." **Revista de Sociologia e Política** 18(36): 25-49, 2010.
18. PAREKH, B. A Varied Moral World. **Is multiculturalism bad for women?** S. M. Okin, J. Cohen, M. Howard, M. C. Nussbaum. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.
19. PAREKH, B. **Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory**. Londres: Macmillan Press, 2000.

Sociologias, Porto Alegre, ano 18, nº 42, mai/ago 2016, p. 266-293

20. PAREKH, B. **A New Politics of Identity**: Political Principles for an Interdependent World. Londres: Palgrave Macmillan, 2008.
21. PHILLIPS, A. **The Politics of Presence**: Oxford University Press, USA, 1995.
22. PHILLIPS, A. **Multiculturalism without culture**. Princenton: Princenton University Press, 2007.
23. PHILLIPS, A. "What's wrong with Essentialism?" **Distinktion**: Scandinavian Journal of Social Theory 11(1): 47-60, 2010.
24. PIERUCCI, A. F. **Ciladas da diferença**. São Paulo: Universidad de São Paulo, 1999.
25. SONG, S. **Multiculturalism**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. E. Zalta. Stanford: Stanford University, 2010.
26. STEVENSON, N. **Cultural Citizenship**: Cosmopolitan Questions: Cosmopolitan Questions. Columbus: McGraw-Hill Education, 2003.
27. TAYLOR, C. **Sources of the self** : the making of the modern identity. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.
28. TAYLOR, C. **The ethics of authenticity**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.
29. TAYLOR, C. **A Catholic modernity?** Dayton: The University of Dayton, 1996.
30. YOUNG, I. M. **Justice and the politics of difference**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990a.
31. YOUNG, I. M. **Throwing like a girl and other essays in feminist philosophy and social theory**. Bloomington: Indiana University Press, 1990b.
32. YOUNG, I. M. "Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective." **Signs** 19(3): 713-738, 1994.
33. YOUNG, I. M. **Inclusion and democracy**. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2000.
34. YOUNG, I. M. **On female body experience** : "Throwing like a girl" and other essays. New York: Oxford University Press, 2005.

Recebido em: 08/05/2015

Aceite Final: 01/09/2015